

# LA RAGIONE CONVERTITA

*Seminario di Studi  
su Henry de Lubac*

cMc

CENTRO CULTURALE DI MILANO

## Dibattito

*D: Abbiamo visto come questo modo di pensare trovi un luogo favorevole nella Chiesa. Chiederei se tu potessi approfondire il senso dell'Incarnazione: mi sembra di capire che il motivo per cui questo modo di pensare trova nella Chiesa un luogo favorevole è perché in essa, come oggetto centrale, c'è l'Incarnazione.*

R (Prof. Dalmaso): Una prima considerazione: è giusta la formula della Chiesa come luogo favorevole, da essere così abissalmente amica dell'umano, dove la benevolenza e l'umanità non sono dei sentimenti, ma sono proprio le case, le strutture di un modo di vivere cioè l'amicizia, un modo di rapportarsi all'esperienza, alle istanze dell'umano.

Mi domando se la parola Incarnazione che hai usato porti un elemento diverso rispetto a questa benevolenza, a questo modo ospitale. Per riprendere l'esempio di Nietzsche, quando parlava degli atei che comunque sono appassionati alla verità, all'autenticità di se stessi. Si tratta dell'allergia alla menzogna, di cercare di non barare. Allora il cristiano sarebbe semplicemente un aiuto a cercare di non barare. Secondo me la Chiesa non è solo un aiuto ad essere sinceri. Quando si dice Incarnazione, penso che ci si riferisca piuttosto *ad una trasformazione del rapporto con la propria stessa sincerità. È come se l'impresa dell'essere sinceri mi si muti fra le mani.* Allora il cristiano è colui che dice: "Il mio tu è in Te, il mio scopo, in me, è in Te; Tu è in me -Tu che sei tutto per me". Questa esperienza è un'esperienza fortemente morale, carnalmente, essenzialmente morale.

Questo recuperare il Tu come un assoluto è per il cristiano il Natale: questo implica un rapporto con l'impossibilità ultima di questa sincerità: io non riesco a dire veramente Tu - me -Tu.

Il Dio incarnato è la ridefinizione del senso stesso del proprio rapporto con la verità. Allora i contraccolpi eventualmente, per cercare di essere veramente *de Lubachiani* sarebbero questi: nel rapporto fra il cristiano e l'interlocutore, sia esso cristiano o pagano, la domanda sulla diversità di una posizione, sulla possibilità di riformulare una posizione, di riformulare una do-

manda come nasce, essa stessa è presa, come dire, in movimento, diventa per i cristiani la questione del "centuplo quaggiù". Accogliendo il Mistero di Dio gli uomini ridiventano significativi, non è semplicemente che voi siete tutti dentro nella "superverità" del cosmo, come gli antichi, o della storia, come i contemporanei, ma proprio voi, che ora mi ascoltate, siete significativi per "proprio" me, e questa è una trasformazione.

Questa unicità della Chiesa, non si può stabilire e dominare: perché un uomo, anche non credente, può avere alla fine il presentimento di questa unicità e questo grido è religioso.

*D: Io vorrei fare un domanda sulla Chiesa e il paradosso. Appartiene al pensiero di de Lubac il concetto dell'ultimo uomo che deve completare una cosa già data: qual è il senso di questa frase, cioè che il Mistero è svelato, tutto è svelato e manca l'ultimo uomo? Questa tesi è una interpretazione della Chiesa oppure di de Lubac?*

R (Prof. Chantraine): Posso citare una frase analoga Ebrei 10.13: "Cristo seduto alla destra del Padre, aspetta che la morte sia vinta. La morte dell'ultimo uomo è un'immagine: la morte dell'ultimo uomo è la vita, la morte è vinta".

*D: In base a quei punti di riferimento che dava, che sono dei capisaldi dell'ecclesiologia: la persona irrinunciabile, un soggetto personale, l'Eucaristia e quindi l'incrocio della dimensione particolare e universale che è l'attività cattolica di cui parlava. Mi urge, considerando l'interprete autorevole, autorevole nel senso profondo del termine, questa coscienza della Chiesa, che ha come suo punto di riferimento, come suo terminale la persona, una domanda sui movimenti. Nel senso che mi pare che dal punto di vista ecclesiologico e, se si vuole dal punto di vista del codice del diritto canonico, il riferimento della persona e dell'Eucaristia, non più legato al luogo che è per tradizione la parrocchia, che questo termine personale che si muove e man mano smuove a livello anche normativo l'ecclesiologia, mi pare che può permettere di leggere non come una generica affermazione la Chiesa in movimento, possa far emergere la possibilità di mettere insieme i due termini, il termine persona e il termine Eucaristia e quindi esattamente tutta la dimensione di storicità, di concretizzazione, di particolarizzazione di quella Chiesa particolare. Per cui giocando su questi fattori si viene a dare una rilevanza profondamente, attivamente ecclesiologica, non come un'aggiunta, ma come una attiva definizione, comprensione di quello che è l'avvenimento della fede.*

R (Prof. Chantraine): Dobbiamo introdurre l'elemento del carisma. Parliamo dei Movimenti degli uomini, e mi pare che l'elemento del cari-

ma chiarisca una riflessione sui movimenti. Forse si può apprezzare anche l'elemento del rapporto fra Chiesa particolare e Chiesa universale di cui Ratzinger ha parlato nel Sinodo dei laici, paragonando la situazione dei movimenti del dopoguerra con la nascita del movimento francescano. L'elemento che mi pare più importante è quello della comunione delle persone nella Chiesa particolare ogni giorno. Questo è senz'altro l'elemento che impedisce di porre tutto il peso sull'organizzazione ecclesiale e sull'ecclesiologia locale che è quella della parrocchia, o forse anche quella della diocesi. Mi pare che questo sia anche l'elemento della libertà: ho scritto una volta che nessun cristiano deve chiedere al proprio parroco di fare la carità, questo appartiene alla prospettiva naturale della vita cristiana, ma è vero che probabilmente può avere una direzione di organizzazione pastorale. Si tratta di una missione stabile, nessuno si dà da se stesso la missione, ma c'è un altro che la dà, che di solito è il vescovo o il parroco.

*D: Al di là di una riflessione specifica sul carisma di fatto c'è un impianto ecclesiologico che, avendo i baricentri detti, implica una dimensione costitutiva carismatica.*

*D: Io vorrei fare una domanda su un punto che in qualche modo saldava le relazioni di Dalmasso e di Don Negri e cioè il punto della ragione, e specificatamente mi sembra che essi ponessero la questione di una ragione che si confonde con una eccedenza e l'eccedenza appunto promettendo sicurezza e salvezza, promette anche una dimensione tale per cui la ragione tende sempre a cedere alle garanzie.*

*Mi colpiva questo perché nell'esempio preso da Don Negri, che non è solo un esempio, relativo al tema della modernità, entra in gioco la questione del sapere. Mi sembra che la modernità sia esattamente quel luogo in cui la ragione non rischia più quel farsi rigiocare un'eccedenza di sé e rischiare di essere una ragione in azione, e invece si dà alle strutture delle garanzie del proprio discutere. Quindi formulo una domanda che si articola sulle due relazioni, in particolare chiederei in che senso la ragione deve sempre vivere in rapporto alla sua eccedenza e come questo può, nel tema dell'essere in azione, rigiocare il tema dell'Incarnazione. Sul fronte della modernità mi interessava sapere se nella questione fosse giocato in primo piano il tema del sapere umano e solo umano, se questo umanesimo ateo ha la sua forza e quasi la sostituzione di una centralità del divino con il tema del sapere. Il centro non è l'uomo, ma il sapere dell'uomo.*

R (Prof. Dalmasso): Ci sarebbe una questione per così dire naturale, un credere naturale: per il fatto stesso di non sapere dove sbattere la testa, io devo prendere una posizione. In questo senso la razionalità è pure con-

taminata da questa interna possibilità/impossibilità. Questo, nel caso dell'Incarnazione, significa che l'andare oltre con elemento costitutivo della ragione, o l'essere passivo, di fronte a questa struttura, è un termine di ritrovamento e di costituzione nuova da parte di me razionale. È un ritrovamento e una costituzione nuova di me come mi penso razionale, secondo la rappresentazione che faccio di me razionale. C'è una trasformazione che è della razionalità e dell'uomo in quanto essere razionale.

R (Don Luigi Negri): Direi che l'uomo è, si mette al centro e pretende di realizzarsi sapendo, cioè dimostra di avere questo potere originario, perché non è facile dimostrare di risolvere scientificamente tutti i problemi. Ad un certo punto l'uomo si trova ad essere l'oggetto del potere scientifico: l'uomo che si autorealizza conoscendo la natura, conoscendo la società, ad un certo punto conosce anche l'uomo ed è esattamente la nascita delle scienze umane che hanno l'uomo come oggetto di conoscenza. È il momento in cui, secondo de Lubac, avviene l'integrazione totale dell'uomo nella conoscenza scientifica, come oggetto vuoi della conoscenza scientifica in senso stretto, vuoi come anello di una conoscenza di una azione sociale. Io credo che l'unica possibilità in questa lettura della modernità è che la ragione urti ancora con il problema dell'uomo, nel senso di scoprire che l'uomo supera infinitamente l'uomo. Sarebbe interessante, da questo punto di vista, fare un contrappunto alla osservazione che facevo prima: quel pensiero ancora inedito di de Lubac su Pascal, pubblicato su "Communio". C'è una riflessione di de Lubac sul pensiero di Pascal sulla grandezza e povertà della scienza, sul limite della scienza, dove Pascal, come sottolinea de Lubac, anticipa la grandezza e la crisi della scienza. Pascal ha vissuto il dramma della scienza moderna che da un lato voleva assicurare l'eternità dell'esperienza umana, la vittoria dell'uomo sulla realtà, ma che invece si rivela come foriera o protagonista di un attacco all'uomo, per cui la conversione, il recupero dell'avvenimento di Cristo e la conversione a Lui, non è fideistico, ma è la possibilità, l'unica possibilità per poi riutilizzare la scienza non nel senso del dominio dell'uomo sulla realtà o del dominio dell'uomo sull'altro uomo, ma come possibilità di un servizio.

L'aver scelto, l'aver capito l'importanza di Pascal come profezia della grandezza e del limite della modernità, mi pare sia molto significativo, perché Pascal è passato attraverso tutta la gestazione della scienza moderna, è passato anticipatamente entro la gestazione della scienza moderna. Alla fine l'uomo è irriducibile, c'è un punto in cui la ragione recupera il misurarsi con l'eccedenza, se vuol stare di fronte all'uomo reale non può

considerarlo semplicemente l'oggetto di una conoscenza scientifica o di una manipolazione tecnologica.

Nel momento in cui la ragione si mette di fronte all'uomo e ne pensa il destino, la ragione esce dal razionalismo, esce dalla presunzione di fissare i termini del destino dell'uomo, ma si misura con qualcosa che la trascende e nel misurarsi con questa realtà che la trascende, la ragione si potenzia. Uno dei modi per consentire il dibattito potrebbe essere fare oggetto di studio queste pagine che sono di una grande profondità culturale in ordine alla comprensione del dramma della modernità.

*D: Nel discorso di Dalmaso c'è un'analogia con il pensiero di Romano Guardini: man mano che la discussione procede mi rendo conto che ci sono dei fili che si annodano. Per esempio: è stato citato Pascal, è stato citato Dostoevskij per la lettura del dramma dell'umanesimo ateo, io sono sensibile immediatamente a rilevare queste analogie. Due studi fondamentali di Guardini sono su Pascal come testimone della modernità, che in un certo senso annuncia la propria fine, e su Dostoevskij, come documentazione di quella che è la profondità del dramma religioso dell'uomo. Infatti il titolo originario dello studio su Dostoevskij è "Il mondo della fede".*

R: (Prof. Dalmaso) Penso anche ad altre analogie: entrambi hanno dedicato un'attenzione particolarissima al fenomeno del nuovo paganesimo religioso, e in particolar modo in riferimento all' religiosità orientale. Anche il paragone con Buddha è giocato da Guardini in modo impressionante nella descrizione dell'essenza del cristiano.

Concludo dicendo che né l'uno né l'altro hanno prodotto una teologia sistematica di tipo tradizionale. Sono tutti, usando l'espressione di de Lubac, dei "teologi di occasione", dove questo termine è usato nel massimo del potenziamento positivo, perché Guardini diceva di sé di essere un pensatore occasionale. Allo stesso modo c'è un'altra analogia, che mi sembra più estrinseca. Infatti non ritrovo analiticamente dei passaggi comuni, però mi sembra che entrambi i pensatori siano determinanti per l'ecclesiology recente, entrambi hanno segnato il passo della riscoperta della coscienza della Chiesa.

Tutte queste sono analogie solo estrinseche, oppure c'è la possibilità, anche nella prospettiva di un lavoro, di tener conto in maniera dialettica di questa sorta di contrappunto che c'è fra un autore e l'altro. Non c'è bisogno di fare una sinossi di Guardini e di de Lubac, ma forse percepire che c'è come una variazione dello stesso tema di fondo. Così si è aiutati a capire che cosa è il lavoro della teologia, della fecondità di un certo approccio ai problemi della teologia.

*D: Sarebbe giusto raccontare anche le critiche fatte alla teologia di de Lubac. Per quale motivo, pur essendoci delle analogie fra de Lubac e von Balthasar, soltanto la teologia di de Lubac è andata incontro a questo tipo di critica? Parallelamente vorrei chiedere a Dalmasso un brevissimo giudizio su Blondel. A parte il fatto che mi sembra che de Lubac non possa essere definito un "blondelliano" in senso stretto dal momento che la teologia di de Lubac fa appello a una gamma molto ampia di refrain culturali. Blondel non so se possa essere definito modernista.*

R (Prof. Dalmasso): Alcune movenze del pensiero filosofico cristiano di quegli anni mi sono sembrate estremamente vitali, estremamente espressive di esigenze centrali. Penso che ripercorrere la storia non effettuata può essere fecondo, ma soprattutto se diventa un modo di riflettere ancora sull'oggi. Quello che sicuramente mi sembra interessante è il raffrontare delle posizioni, il fare delle analogie e preoccuparsi di andare alla radice delle posizioni, di interrogarsi sulla genesi, sull'aspetto genetico delle posizioni. Allora lo stesso termine, lo stesso modo di dire *modernista* può coprire più di quanto non sveli. Dunque è necessario entrare in merito all'esperienza dei testi. Bisogna diffidare di una modalità di ricostruzione della storia che in fondo si fida di più dell'approccio, speculare, immediatamente ideologico, che è invece quel che andrebbe messo in discussione.

*D: In secondo luogo potrebbe essere fatta questa analogia: de Lubac è blondelliano come Guardini è fenomenologo, se procediamo secondo questo schematismo ci sono delle cose che hanno anche una loro attinenza. Chi ha influito maggiormente su de Lubac: Blondel o padre Marshall oppure altri? Questo è il limite dell'usare queste semplificazioni.*

R (Prof. Chantraine): Questa risposta come vedete non si può dare. de Lubac si muove in modo indipendente, eclettico. Certamente ha imparato molto da Blondel. Ma de Lubac è vissuto nel nostro secolo, ha voluto diffondere una teologia tradizionale, con dei problemi che sono quelli del neotomismo.

*D: In che rapporto sta invece de Lubac con i teologi contemporanei?*

R (Prof. Chantraine): Mi sembra che l'influsso più penetrante sul suo pensiero sia quello di von Balthasar. Vorrei riassumere in poche parole: ha mostrato la novità della tradizione della Chiesa e si è confrontato con i due versanti dell'ateismo, quello occidentale e quello orientale. Con questa

impostazione si può dire che la sua opera è ecumenica: si riapre una tradizione che era chiusa sul soprannaturale. Egli ha contribuito a riaprire il senso del Mistero. Quando de Lubac usa le allegorie mostra che da questa vicenda è nata una storia fra teologi. Non ci fu mai nessuna richiesta da parte del papa sulla sua fedeltà all'insegnamento della Chiesa, sulla sua fede. Ricordando, questo de Lubac non ha voluto raccontare la sua storia, che per lui non avrebbe nessuna importanza, ma mostrare un luogo ecclesiale in questa storia, mostrare questo attaccamento alla Chiesa di alcuni teologi. Questa teologia ha ancora preparato il Concilio Vaticano II, fino a questa famosa seduta con tutti i progetti preparati che sono stati buttati via. Quale è l'importanza di tutto lo sforzo di questi teologi: per molti la tradizione vera fu buttata via. Molti credono che il Concilio Vaticano II ha inventato una nuova teologia. Questo ha provocato come uno scisma nel pensiero, perché ciò che era la verità sempre nuova fu considerata come la novità assoluta, invece la dottrina che era nuova, che aveva forse tre secoli di vita fu considerata come la vera tradizione. Questo fu il cibo al dibattito fra progressisti e conservatori. L'uomo fu messo da Dio in un certo posto nella Chiesa, nella storia della Chiesa per essere testimone di una verità che la Chiesa ha sempre insegnato e che alcuni teologi non avevano più capito bene. Questo posto fu messo in luce, in evidenza a causa del Concilio. de Lubac non si è mai reso conto dell'importanza della sua opera: de Lubac affermava che tra le sue opere non c'erano legami stretti, si potevano trovare solo delle trame generali. Realmente non si è mai reso conto dell'importanza della sua opera: perché fu messo da Dio in questo posto, e non poteva rendersi conto dell'importanza, voleva solo essere il testimone della tradizione vera che sempre rinnova la Chiesa, essere un testimone.